Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 14 (1964)
Heft: 6

Artikel: Le réel et l'imaginaire au fil du temps
Autor: Hersch, Jeanne
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380823

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE RÉEL ET L'IMAGINAIRE AU FIL DU TEMPS [1]

1. Les « faits »

Le mot « fait » signifie « acte, action, *chose faite* », selon Littré. Il vient de *factum*, c'est donc un participe *passé* substantifié. Il n'y a pas de « fait » futur, même dans les sciences naturelles ou en astronomie : que le soleil se lèvera demain n'est pas un fait. Le fait est toujours *au présent* (ainsi on dit : « *C'est* un fait que Napoléon mourut à Sainte-Hélène »), mais il est « la mise en conserve » définitive d'un événement *passé*. Cette propriété conservatrice lui confère une sorte d'intemporalité qui explique peut-être l'assimilation courante des « évidences de fait » aux évidences mathématiques. Le passé s'enroule sur une bobine actuelle. Et il faut le remarquer : même les « faits » impossibles à récupérer ou à vérifier y figurent, comme par exemple l'assassin resté inconnu d'un roi, et toute l'infinité des faits non « historiques », c'est-à-dire trop minces pour être retenus par la mémoire collective. Cette bobine (pour certains il s'agit de la mémoire de Dieu), tout positiviste s'y réfère quand il veut « rétablir les faits », même s'il affirme d'autre part que « l'invérifiable n'existe pas ». Sa recherche l'implique nécessairement, et son effort pour faire reculer les limites de l'invérifiable n'a pas de sens sans elle. Le contenu de la bobine est assimilé à une foule de « faits naturels », même lorsqu'il s'agit d'intentions, de choix, d'interprétations par des acteurs passés. Sur la bobine, tout est devenu « faits », dont la réalité emprunte sa nature à celle de ce qui se constate *dans le présent* — mais un présent déjà arrivé, composé de faits, et qui est lui-même comme un vaste fait inépuisable. C'est une bobine détemporalisée, attendant seulement un surcroît de pellicule à venir, surcroît qui sera de même nature que la pellicule enroulée jusqu'ici.

[1] Exposé présenté à la Société romande de philosophie, à Rolle, le 7 juin 1964.

2. Projet et sens

Mais s'il s'agit d'histoire, les faits ne suffisent pas, même si on leur ajoute ces « faits » que sont les intentions, les visées des acteurs. Il y faut *un sens*, aux deux sens du mot sens : direction et signification. La causalité ne constitue jamais un sens car il n'y a pas de sens sans référence, déclarée ou clandestine, à des valeurs. Le sens reste indissolublement lié aux *projets* présents, individuels ou collectifs, et par conséquent au *futur*. Le projet, source de toute tentative de sens, porte sur un futur encore vide de faits, où le sens précède, attend les faits. Le projet porte aussi sur tout le passé, dont le sens dépend encore de lui et n'est jamais « un fait ». Le passé se trouve donc donné comme un ensemble de faits, mais comme une virtualité de sens. Le futur se trouve donné comme sens (par le projet), mais comme virtualité de faits. Une sorte d'osmose se produit alors entre le passé et le futur, entre la virtualité de sens du passé et la virtualité de faits du futur. Il semble que l'on puisse trouver des sens dans le passé, (pré)voir des faits dans le futur. Ainsi se constitue la continuité du temps, *le fil du temps*, où le présent s'évanouit ou se dilue, avec pour effet immédiat *la fusion indistincte du théorique et du pratique*, dont la distinction exige en effet, en premier lieu, une articulation nette entre le passé et le futur.

3. Illustration historique

Le « miracle grec » a été avant tout la prise de conscience du théorique pur par lui-même. Le regard grec contemple les étoiles fixes qui, du haut de leur immuabilité, commandent l'action, ses avatars et ses péripéties. Il y eut l'immuabilité éternelle de Parménide, le logos (trop souvent négligé) d'Héraclite, les Idées de Platon, et dans tous les domaines le déploiement des lois. Il est vrai que Platon avait bien vu l'indissoluble ambiguïté de la quête philosophique entre théorie et pratique : la « connaissance » du Bien exige un exercice, pratique et purificateur, du sujet connaissant. Si les Idées sont de sortes des « faits transcendants » immuables, l'âme, qui a une histoire, est *comme* une Idée, elle n'est pas une Idée. Il n'en reste pas moins que l'être du Bien existe en soi ; et l'ambiguïté même de sa connaissance n'a pu être montrée que grâce à la netteté de la distinction entre le théorique et le pratique.

Or, avec le christianisme, la vérité devient elle-même une personne et une histoire. « *Je* suis la Vérité... » Dès lors, transcendance et

immanence se nouent en *une histoire* vécue et datée. Le théorique et le pratique fusionnent existentiellement.

Il y avait là un germe aux conséquences extraordinairement lointaines, par exemple celle de l'hégélianisme, proclamant la vie du Concept universel, intégrant faits et projets dans le mouvement dialectique de l'histoire, nourri de l'ambiguïté constante où il se tient entre l'immanence d'une visée future et la transcendance du Maintenant éternel *(ewiges Itzt)*.

Aujourd'hui, des doctrines et des conceptions aussi divergentes que marxisme, pragmatisme anglo-saxon, existentialisme, emmêlent inextricablement théorie et pratique, fait et projet. Si nous examinons de plus près leur manière de se situer dans le temps, nous découvrons une ambiguïté essentielle.

4. Ambiguïté du lien entre « théorique » et « pratique »

D'une part, ce lien tend à devenir *technique* : celui de cause à effet, de moyen à fin. On retrouve ici le rapport simple « avant-après » du temps de la nature ou de la bobine à enrouler l'histoire. Ce rapport est dénué de centre. Il permet d'établir un ordre de succession, une série causale, un procédé de fabrication, un sens possible venant du futur. On y passe de l'avant à l'après, du passé au futur sans que joue l'articulation du présent, le long d'un temps continu. Le présent s'y étire vaguement selon les deux perspectives que Valéry disait « imaginaires » et qui sont ici plus « réelles » que lui. C'est le *fil du temps*. Et au fil de ce temps, le présent devient négligeable ou malléable, comparable à un verbe être qui n'est plus qu'une copule grammaticale, vidé de toute substance ontologique.

D'autre part, et à l'inverse, ce lien tend à devenir *existentiel* : il se réduit alors à un point de discontinuité, irréductible aux relations scientifiques et techniques, un point d'être au sens d'un point de présence, un point où la présence injecte l'être dans l'imaginaire du temps. Ce présent de la présence, hic et nunc, cet « instant », devient le cœur commun du théorique et du pratique, l'origine commune de leur *sens* et du *sens* de l'histoire.

Entre le temps continu sans présent et celui dont l'instant est la source nourricière, il faut en fin de compte choisir. Ce choix me paraît aujourd'hui crucial — crucial théoriquement, pratiquement, existentiellement, politiquement, et peut-être même théologiquement, car il s'agit de choisir entre deux manières d'« approcher » l'éternité, c'est-à-dire de faire acte de présence envers elle. Je voudrais donc élucider les termes de ce choix.

5. « Le fil du temps »

On peut le figurer par une ligne infinie - indéfinie, le long de laquelle tout sens de l'action, tout sens de l'histoire vient du futur. La source de ce sens se situe en dernière analyse *à la fin* de l'histoire, mais *dans le temps*, dans la perspective d'une eschatologie temporelle. L'immortalité, elle aussi, affirmée ou niée, sera temporelle, et temporel encore, terrestre, le paradis, qu'il soit originel ou final. Le règne des moyens et des fins s'étend à tout. La relation moyen-fin peut se poursuivre à l'infini ou bien atteindre son terme ultime, mais de toute manière elle correspond à une visée toujours horizontale, vers le futur. Le salut est visé par le Grand Inquisiteur à travers le moyen technique du mensonge présent, comme un résultat futur. L'efficience dont dépend la vérité des pragmatistes tend à un résultat toujours futur. Le marxisme subordonne tout à un futur où une société sans classes réconciliera l'homme avec l'homme et l'homme avec la nature. Un succédané de transcendance, situé dans l'avenir, sur la ligne même du « fil du temps » entraîne la dévalorisation du présent : le présent n'est plus qu'un moyen en vue d'une fin future devant laquelle il tend à s'effacer. La fin future, donc temporelle, donc connaissable, permet de prétendre à l'omniscience, et de justifier en recourant à elle le règne total d'une technique, spirituelle ou historique.

Dès lors, le fil du temps s'imprègne du « rêve » futur, devenu plus « réel » que le présent. Ou plutôt, c'est ce rêve futur qui est désormais la source de réalité du présent, c'est lui qui permet de la juger. (Ainsi, au moment de la rupture entre Sartre et Camus, Sartre recourut à « la vague de l'histoire », définie à partir d'un futur, pour démontrer à Camus qu'il s'était échoué et enlisé sur un rivage d'irréalité, abandonné par l'histoire.)

6. Pragmatisme

Dans cette perspective, le célèbre « pragmatisme » anglo-saxon change de signification. On le prend le plus souvent pour une extension du positivisme à la liberté et à l'ordre moral, le triomphe de l'hypothétique sur le catégorique, la valorisation des moyens aux dépens des absolus moraux. Mais la question, maintenant, se pose de façon différente et presque inverse. Ce ne sont plus les faits qui envahissent ou déterminent l'intentionalité du sujet libre. C'est au contraire l'intentionalité du sujet libre, son rêve en voie de réalisation, qui envahit la vérité inscrite dans les faits. Le présent tel qu'il est donné se dissout dans la malléabilité temporelle. Le projet altère

la réalité positive des faits. On voit s'affirmer ici une sorte très particulière de tricherie créatrice : tout se passe comme si le futur (où il n'y a encore personne) digérait et dissolvait l'être et les êtres du présent. Le sujet ne se situe pas nettement dans un présent, mais de façon fluide entre le présent et le futur, entre le fait et le projet, là où le projet acquiert déjà une réalité d'espérance suffisante pour atténuer la force catégorique des constatations de faits. Le subjonctif intentionnel émousse le tranchant de l'indicatif et le vrai perd son univocité.

Peut-être trouvons-nous là aussi, dans cette façon différente d'articuler le temps, l'explication de la démarche anglo-saxonne dans les divers domaines de la recherche — cette démarche dont les réussites ne cessent d'étonner les esprits accoutumés aux méthodes rationnelles selon lesquelles il faut savoir ce qu'on cherche avant d'accumuler des informations. Vue de l'extérieur, la démarche anglo-saxonne paraît en général étrangement dénuée de sens, de plan, elle ressemble à un tâtonnement cumulatif, d'abord aveugle. On s'étonne de la voir prendre sens vers la fin. Mais c'est que le « passage » du « fait » au « projet » s'y perd dans l'indistinction, puisque le « projet »,déjà traité comme « fait », y est *rendu réel.* Cela rappelle certaines méthodes d'invention mathématiques, où l'invention naît du fait que le problème est traité au départ comme si on l'avait déjà résolu, ce qui permet, semble-t-il, à une sorte d'instinct intellectuel d'entrer en action.

7. Techniques de l'histoire

On peut voir dès lors, dans de telles perspectives, le théorique et le pratique s'emmêler inextricablement, en histoire, par exemple, en politique, en psychologie, en sociologie. Un tel emmêlement n'apparaît plus comme une simple confusion, mais comme une « richesse dialectique ». Ainsi, dans la propagande, certains mensonges *se rendent réels* par leur efficacité, tandis que les motifs et les justifications adverses sont *expliqués,* c'est-à-dire réduits à des « effets », à de simples « produits », à des « faits » dont l'explication causale annule la « valeur ». Par exemple, si la philosophie morale et métaphysique de Platon est expliquée comme étant le produit de la structure sociale d'Athènes et de l'appartenance de Platon à l'aristocratie, elle perd sa valeur impérative propre — ou plutôt on voit s'abolir toute distinction nette entre les jugements de réalité et les jugements de valeur et s'établir le règne ambigu de l'« idéologie » (au sens marxiste) et de l'« efficacité » (au sens pragmatique). *Weltgeschichte ist Weltgericht* — mais ce principe, malgré sa rigidité et sa dureté apparentes, reste combien équivoque, combien malléable, car nul ne sait *quel*

moment de l'histoire, quel cran d'arrêt du futur servira de tribunal au passé tout entier.

Une fois perdu tout logos transtemporel, il ne reste que le règne d'un temps destructuré. En même temps, une fois la transcendance réduite au futur, le mystère qui seul imposait de suspendre et de restreindre la contrainte se trouve éliminé. Rien ne limite dès lors les prétentions arbitraires et totalitaires d'une « science » et d'une « technique » de l'histoire, comportant des ingénieurs et des ministères de la Vérité à la manière d'Orwell, et capables à la fois de prédire le futur et de refaire le passé.

8. Précarité du « théorique »

Les remarques qui précèdent me paraissent rendre manifeste une vérité essentielle, le plus souvent méconnue par le rationalisme et l'éthique classiques : c'est que la « théorie », et le monde qui est le sien, ne vont pas sans dire, ne sont pas des données naturelles de l'esprit humain. Théorie et monde théorique ont besoin, pour exister, d'être posés par un *acte* du sujet théoricien et d'être soutenus par les *valeurs* (essentiellement : celle de vérité) qui commandent cet acte. Les zones où règne l'objectivité impersonnelle — par exemple : celle de la « science » kantienne, celle du « Bewusstsein überhaupt » de Jaspers, celle des « lumières naturelles de la raison » — ne sont jamais données et définies une fois pour toutes. Pour exister, elles ont besoin aussi d'un acte, historiquement et existentiellement situé, *qui les rend indépendantes de lui*. L'acte de théorie reste une décision existentielle. C'est pourquoi, l'historicité étant partout, la philosophie est partout. Elle ne surplombe pas les sciences, elle ne les englobe pas, elle coule dans la sève de leurs racines. Et c'est pourquoi la lutte pour « dégager » le « réel » et le « vrai » n'est jamais gagnée.

Si elle a l'air de cesser, d'être désormais superflue, parce que l'omniprésence de l'historique permet de barbouiller le passage des faits aux projets et de destructurer le temps, alors se produit la grande corruption de l'esprit. C'est l'oubli, ou le reniement, du miracle grec, la perte du « regard », avec son « point de vue » et sa « distance », c'est le retour à l'état pré-théorique, où la force finit par décider du vrai.

Pour reconquérir sans cesse la transparence du théorique, il ne sert à rien de chercher à nier l'omniprésence de l'historicité. Au contraire : il importe de reconnaître que la racine du théorique même est toujours historiquement « située ».

Une telle reconnaissance exige que le sujet consente à la structure du temps humain et qu'il s'enracine dans ce qui est le cœur et le centre du temps, sa discontinuité et son nœud : *l'instant présent.*

9. Le réel du temps structuré

L'instant présent ne permet plus au temps de couler dans l'anonymat indifférencié d'un passé-futur sans articulation. Le temps se structure autour de l'instant présent, qui le déchire et le cloue, et qui est présence d'une liberté au monde. « Au fil du temps », le surgissement d'une liberté est inconcevable puisque c'est à son absence ou à sa fuite que le temps doit sa continuité. Ce qu'il reste de temporel dans « le fil du temps », c'est sa potentialité de structure, c'est que la liberté humaine y est, non pas nulle, mais absente, s'excluant elle-même par cette destructuration — et tel est bien le dernier résidu de la liberté : se rendre absente. L'irruption de la liberté, au contraire, actualise la discontinuité du temps. Passé et futur se différencient de part et d'autre de sa percée. En elle se nouent le réel passé (les « faits » de la bobine, qui attendent encore leur sens), ainsi que les possibles passés désormais exclus (mais qu'elle est capable de concevoir et de réfléchir grâce au sens des possibles qui la font liberté), avec les possibles futurs, dépendant de ce passé réel qui en est à la fois la matière première et la limitation (le futur où le sens précède les faits).

Plus le présent est présence de liberté, et plus radicalement distincts seront passé et futur. Mais la liberté surgissante ne s'apparaît pas comme séparée de ce qu'elle sépare, abstraite : elle se saisit « en situation ». C'est de cette liberté en situation, et s'assumant comme située non pas accidentellement, mais essentiellement, que naissent les possibilités de théorie et d'action. Théorie et action ont donc de la même origine : une liberté située — et divergent aussitôt.

La théorie, impliquant la mise à distance par le regard, et tendant à une clarté universelle, découvre qu'elle est irrémédiablement liée à un « point de vue ». Son évidence reste relative à lui et à ses méthodes. Son exigence absolue de vérité appartient en réalité à la liberté qui la porte. La totalité et l'universalité auxquelles elle tend ne peuvent être que des « Idées », au sens kantien : des visées indispensables au sens de ses objets, mais inaccessibles comme objets. Sa pureté de « théorie » l'empêche d'être totale et absolue.

Pour *l'action*, la discontinuité de l'instant présent a des conséquences décisives. La théorie éclaire les possibles, mais ne détermine pas le choix, ou l'invention créatrice. La discontinuité arrête le savoir, limite l'évidence, empêche la facticité du passé d'envahir le futur. La liberté qui perce le temps ne vient ni d'un fait passé devenu cause, ni d'un sens futur devenu fin. Elle ne surgit pas de l'horizontale, du fil du temps, mais de plus profond ou de plus haut, d'une verticale qui coupe l'horizontale. C'est pourquoi rien, au fil du temps, ne saurait la justifier réellement. L'absolu auquel elle se réfère, et

d'où vient à la théorie son exigence de vérité, et à l'acte libre son exigence de nécessité morale, doit se passer d'évidence. Il se traduit, chaque fois de façon différente, ou plutôt : unique, dans la langue concrète d'une situation donnée, d'un instant présent.

Mais la percée de la liberté qui actualise l'instant dans sa rigueur ponctuelle et cruciale est rare. Nous vivons d'habitude notre condition temporelle au niveau d'une réalité psychologique différente, approximative, et que j'appellerai « la petite durée ». Celle-ci nous permet de disposer d'un laps de temps pendant lequel la fuite du temps se laisse oublier. Ses extrémités se perdent vaguement, l'une vers le passé, l'autre vers l'avenir, mais elle-même ne s'écoule pas. On pourrait dire qu'elle se déplace seulement le long du fil du temps, sans être atteinte par l'écoulement. Elle est comme une dilatation psychologique de l'instant métaphysique, un présent épaissi qui permet, lorsque l'instant perd son aiguillon, de croire à la vie quotidienne et d'en prendre soin. Ou bien, lorsque notre liberté, refusant l'éphémère comme négateur de sens, la valorise jusqu'à l'absolu, elle devient, si l'on veut, une éternité en miniature, ou une sorte d'image portative du temps total. C'est là que nous vivons le plus souvent lorsque nous ne nous interrogeons pas sur le temps et que nous croyons de toute notre âme au réel du présent ainsi épaissi, où notre destin pour nous se joue, malgré l'éphémère et la mort, avec le poids entier du « toujours ».

JEANNE HERSCH.

DISCUSSION DU TRAVAIL DE Mlle JEANNE HERSCH

M. Marcel Reymond, président de la Société romande de philosophie, remercie l'orateur, rend hommage à Charles Baudoin, puis à Henri-L. Miéville. Marquant l'importance d'Henri-L. Miéville dans notre pays, M. Reymond définit sa pensée en ces termes : « Dans le monde de la finitude, nous sommes candidats à la dignité de la personnalité. Nous ne sommes des personnes que de façon intermittente, et nous pouvons cesser de l'être... Il n'y a qu'un athéisme : celui qui consiste à refuser l'esprit ; si vous croyez qu'un principe maintient l'unité du Tout, alors vous pouvez dire que vous croyez en Dieu... »

Puis M. Reymond ouvre la discussion.

HENRI REVERDIN : Après avoir lu attentivement le résumé que Mlle Jeanne Hersch nous avait envoyé avant notre séance, puis entendu avec un vif intérêt son exposé de ce matin, j'aimerais lui poser deux questions :

1. Comment doit-on entendre l'expression : « l'imaginaire », qui figure dans le titre même de sa communication ?

2. A-t-elle donné au mot « sens »... le sens de « signification » ou celui de « direction » ?

JEANNE HERSCH : 1. J'ai désigné par le mot « imaginaire » tout ce qui existe pour nous à la manière des données réelles de notre expérience, sans en avoir cependant la présence actuelle et positive. C'est le sens que Paul Valéry donnait à ce mot lorsqu'il écrivait : « ... L'avenir et le passé, qui sont des perspectives imaginaires... *(Préface aux Lettres persanes)*.

2. Le mot *sens* est entendu ici comme « signification ». Mais il faut remarquer que pour l'action les deux sens (direction et signification) coïncident.

GABRIEL WIDMER : Selon saint Augustin, dont vous vous réclamez parfois, l'éternité se dévoile comme présence de Dieu à lui-même et à tout ce qu'il fait exister, et se manifeste comme créatrice du temps. Sous sa triple modalité (*memoria* = passé présent, *contuitus* = présent présent, *expectatio* = futur présent), le temps apparaît tantôt comme *distensio*, résultant d'une « détente » de l'éternité, tantôt comme *extensio*, condition d'un retour à l'éternité. Augustin met à jour cette structure de la relation éternité-temps à la lumière de l'Incarnation du Verbe, qualifiée par l'Ecriture comme le « kairos » par excellence. Votre concept d'« instant » est-il analogue au « kairos » ? N'est-il qu'une structure de la pensée ? Si oui, la tentative de l'homme d'opérer une percée vers l'éternité est-elle autre chose qu'une rêverie ? Ou le « kairos » est-il constitutif de la liberté créatrice de l'homme, qui lui permet de transcender la facticité ? Si oui, n'est-il pas alors porteur d'une sorte de « grâce », d'un don d'éternité qui supposerait explicitement (chez saint Augustin), implicitement (dans votre pensée) la reconnaissance de la manifestation de l'éternité dans la temporalité (l'Incarnation) ?

JEANNE HERSCH : Il m'est difficile de vous répondre parce que dans la perspective qui est la mienne la question ne peut pas être posée ainsi. Par exemple, vous demandez si l'instant *n'est qu'*une structure de pensée. Mais une structure de pensée, pour moi, n'est pas peu, elle est constitutive de tout. Ainsi elle n'a rien d'irréel, elle n'engendre pas une simple « rêverie ». (C'est dans un sens analogue que Kant n'est pas, quoi qu'on en dise, un idéaliste.) L'alternative que vous posez ne peut pas être posée dans mes termes. D'ailleurs je ne parlerais pas d'une « tentative » faite pour « opérer une percée vers l'éternité » : il s'agit de reconnaître la manifestation de l'éternité dans la temporalité vécue. Mais je vous accorde trop, et vous m'accuserez de noyer le poisson : pour moi, l'éternité est *nécessairement* présente dans les structures temporelles. Celles-ci impliquent nécessairement une incarnation de tous les instants. Seulement, étant de *chaque* instant, celle-ci s'écrit avec un *i* minuscule.

F. BRUNNER : Pour ma part, j'accepte entièrement la critique que vous adressez à tous ceux qui subordonnent le présent au futur et suppriment la possibilité d'une vérité transcendant l'histoire. En ce sens nous menons le même combat. Mais il me semble qu'en parlant de « l'inaccessible vérité », vous abandonnez quelque chose de la tradition que vous évoquez par les noms de Platon et de Boèce. Vous pensez que si la vérité et la réalité sont à chercher dans l'éternité, la condition humaine, temporelle et historique, est reniée. Mais pourquoi la condition humaine ne serait-elle pas aussi et même éminemment de rejoindre l'éternité ? La liberté, selon vous, est compromise si l'éternité est notre être véritable. Mais n'y a-t-il pas là comme un renouvellement de la querelle faite à la doctrine de la prescience et de la providence divines ? De même que l'éternité de Dieu ne supprime pas, mais fonde au contraire l'action

humaine temporelle, on peut dire que notre liberté n'est complète qu'au niveau de la subjectivité la plus haute et que c'est dans cette subjectivité même que nous puisons la liberté limitée dont nous jouissons ici et maintenant.

JEANNE HERSCH : Je ne crois pas que l'homme dispose de moyens lui permettant de monter directement vers l'éternité. Je ne pense pas qu'il faille — ni qu'on puisse — poser l'alternative du temps *ou* de l'éternité. Le sens de mon travail a été d'établir que l'un n'existe pas sans l'autre et que tous deux existent par une action incarnative. Vous parlez de « notre être véritable », mais nous n'avons jamais le choix entre « notre être véritable » et un autre qui l'est moins : je pense que l'un *est* à travers l'autre. « Notre liberté », selon moi, n'est « complète » nulle part. La complétude serait contraire à sa nature et à son sens. Pour elle, être « limitée », hic et nunc, n'est pas forfuit, mais essentiel. C'est pourquoi je ne comprends pas bien les termes « la subjectivité la plus haute ».

JEAN RUDHARDT : La critique que fait Mlle Hersch d'une conception linéaire de l'histoire me paraît pénétrante ; en montrant la nécessité d'un recours à la verticalité pour comprendre l'action de l'homme, elle dénonce fort bien l'illusion de qui voudrait chercher dans un avenir indéfini le sens de l'histoire. Je m'étonne alors du lien qu'elle établit entre le sens et le futur. Tout événement comporte un sens pour ceux qui le vivent ; ils affirment par la manière dont ils y participent leur aspiration à certaines valeurs. Ce sont leurs conduites et les besoins profonds qui les inspirent qui donnent à l'événement son sens — sens problématique, sans doute, comme reste problématique la saisie des valeurs en considération desquelles il se définit. Ce sens ne tombe pas dans la facticité lorsque l'événement tombe dans le passé, car il conserve précisément ce caractère problématique. Il n'est pas altéré par les événements ultérieurs : le sens d'un acte ne se confond pas avec ses séquelles ou ses conséquences.

La tâche de l'historien est de retrouver dans la singularité de l'événement, à travers les conduites qui s'y insèrent, le sens dont elles portent en elles l'exigence, et de revivre cette exigence, sans prétendre le définir avec une clarté qu'il n'a jamais eue. Qu'il puisse en faire la tentative et y réussir quelquefois pourrait montrer, avec la constance de notre rapport à la verticalité, la transcendance du sens à l'histoire et à la temporalité.

L'histoire est faite d'instants présents ; de ce point de vue, j'admettrais volontiers ce que Mlle Hersch dit de la discontinuité du temps ; mais la transcendance du sens relie les instants entre eux. Peut-être trouverait-on dans ce lien vertical la raison de ce qu'elle a appelé, sauf erreur, la simultanéité de tout le passé ? J'aurais d'ailleurs tendance à comprendre dans cette simultanéité le présent lui-même, car je sens moins profondément qu'elle la différence entre le passé et le présent.

Mais l'historien rencontre une difficulté au sujet de laquelle j'avoue que je ne suis pas au clair. Les conduites sont individuelles, le fait historique est en outre social. Mlle Hersch fait une remarquable analyse du temps tel qu'il est vécu par une conscience individuelle ; je ne suis pas certain que cette analyse puisse s'appliquer dans les mêmes termes au temps social, qui est une des dimensions de l'histoire.

JEANNE HERSCH : Non, je ne pense pas que le « sens » des actions puisse être cherché directement dans l'aspiration aux valeurs. Chaque action vise d'abord, immédiatement, un résultat (futur). Les valeurs sont impliquées dans l'action par une *visée indirecte*. Que le sens ne tombe pas dans la facticité, je

suis tout à fait d'accord, je crois l'avoir dit. Mais il se lit dans les séquences temporelles. La visée verticale reste transcendante et échappe au jugement humain.

Je suis d'accord avec ce que vous dites de l'historien. Mais selon moi, la transcendance du sens *ne relie pas les instants* entre eux — j'ai presque envie de dire : au contraire. La différence entre le passé et le présent me semble capitale, ne fût-ce que du fait qu'on ne peut plus changer les faits du passé alors que le présent est le point même de notre rendez-vous actif avec le monde.

Quant au temps social, je vous remercie d'avoir soulevé cette question. Il me paraît extrêmement complexe, un très étrange amalgame. Il faudra l'étudier.

Le Père COTTIER : Je remercie Mme Hersch pour ses remarques éclairantes et lui demande si elle serait d'accord avec les réflexions suivantes qu'elles me suggèrent :

1. A propos du « temps destructuré, champs des techniques » : la technique est une dimension de l'homme, spécialement soulignée dans notre civilisation. Nous vivons donc à ce plan-là aussi, ce qui signifie que nous avons une double expérience du temps.

2. On met l'accent sur le futur, mais bien des êtres, la psychologie des profondeurs a attiré notre attention sur ce point, sont paralysés par le passé.

3. Les remarques sur l'eschatologie temporelle sont éclairantes : ne conviendrait-il pas de préciser ce qui distingue ce type d'eschatologie de l'eschatologie judéo-chrétienne, qui est transhistorique, d'une part, et de la prospective inscrite dans le projet technique, de l'autre ?

4. Le philosophe ne doit-il pas prêter attention aux affirmations des mystiques qui nous disent expérimenter, dans la theoria, par la fine pointe de l'esprit, quelque chose de l'éternité ?

JEANNE HERSCH : 1. Vous avez certainement raison de parler de la double expérience du temps. Mais j'irai jusqu'à dire que ce caractère « double » est constitutif de notre temporalité.

2. Votre deuxième remarque ne constitue sans doute pas une objection. « Etre paralysé par le passé », c'est laisser la facticité du passé envahir et étouffer la liberté et empêcher ainsi l'acte de présence au présent.

3. Je croyais avoir souligné ce qui distingue une eschatologie temporelle d'une eschatologie transhistorique. Dans la perspective judéo-chrétienne, l'idée-limite de « fin des temps » entretient une certaine ambiguïté. Si cette « fin des temps » se produit à un moment du temps, la transcendance se perd. Si elle se situe à la limite inimaginable où le temps n'est plus, la transcendance est partout.

Selon moi, l'eschatologie temporelle ne se distingue pas essentiellement de « la prospective du projet technique ». Elle en est en quelque sorte la totalisation : l'histoire entière devient le vaste système des moyens réalisant une fin technique. Reste à se demander si une telle totalisation n'est pas intrinsèquement contradictoire et ne détruit pas sa propre signification.

4. Le philosophe doit « prêter attention » à tout — mais ce sont, me semble-t-il, les mystiques eux-mêmes qui l'écartent de leur expérience et l'exhortent à ne pas en tirer parti. En philosophie, le recours à l'expérience mystique est

presque toujours impudique et sonne comme une facilité indue. Les philosophes qui l'ont vraiment connue l'évoquent parfois, mais ne l'utilisent jamais directement. Du moins, je le crois.

JEAN-PIERRE LEYVRAZ : En écoutant l'exposé de Mlle Hersch, je rencontre une difficulté qui appelle une question. La difficulté : quels que soient le « brouillage » de l'événement et la corruption de l'action au fil du temps, il existe, à mon avis, dans la texture de l'événement même un noyau « imbrouillable » de vérité, qui fait de lui, précisément, un événement concret, différent d'un songe, et dont le « fil du temps » n'est que l'image. La question : comment la « petite durée », en sa discontinuité, est-elle communicable ? Ne lui ôte-t-on pas, avec la texture universelle de l'événement, l'évidence et la liberté de l'esprit ? L'origine de la « petite durée » ne demeure-t-elle pas prise dans ce fil du temps que l'on a voulu écarter et qui reparaît dans le caractère obscur des relations entre « petites durées » ? Celles-ci ne sont-elles pas alors des monades dont l'harmonisation reste problématique ?

JEANNE HERSCH : Je croyais avoir insisté moi-même sur le « noyau de vérité » de l'événement. Le « fil du temps » ne brouille pas l'événement, il brouille la spécificité des perspectives temporelles. L'événement passé reste enroulé sur la bobine, dans sa vérité, même si celle-ci n'est pas connue. La « petite durée » n'est pas, à proprement parler, discontinue, puisqu'elle est toujours la même. Que signifie votre question : « Est-elle communicable ? » Elle est *le lieu commun* privilégié de la communicabilité. Non, elle n'est pas prise dans « le fil du temps » puisqu'elle ne s'écoule pas. Son ambiguïté tient au fait qu'elle est essentiellement mal définie, entre l'instant qui en est le centre vif, mais émoussé et comme étalé, et ses extrémités qui s'effilochent en passé et en futur. Je ne crois pas qu'on puisse parler sans artifice de petite*s* durée*s*, au pluriel.

EDOUARD LESCAZE : Votre bel exposé, Madame, fait surgir quelques questions en mon esprit.

1. Peut-on vraiment affirmer une simultanéité de tout le passé ? Ne conviendrait-il pas de distinguer le passé personnel vécu, et le passé non vécu mais connu par tradition ?

2. Le passé n'est-il pour nous qu'un spectacle, ou ne constitue-t-il pas encore une source de pensée et d'action propre à chacun ?

3. N'associez-vous pas trop étroitement le souvenir à l'imaginaire ? Les faux souvenirs n'auraient-ils pas des analogues dans le moment présent, où se produisent aussi des confusions entre l'imaginaire et le réel, comme l'a si bien montré Pascal ?

4. L'opposition entre l'imaginaire et le réel ne devrait-elle pas être dissociée d'avec l'opposition entre l'instant présent et le passé (ou le futur) ?

JEANNE HERSCH : Je n'affirme pas la simultanéité de tout le passé. J'ai indiqué seulement que dans notre représentation la perspective du passé est courte, faiblement échelonnée, et assez vite noyée dans une sorte de simultanéité. Non, le passé n'est pas qu'un spectacle puisqu'il ne cesse d'attendre un sens. Dans vos points 3 et 4, vous prenez le mot « imaginaire » dans le sens d'« illusoire ». Mais comme je l'ai dit plus haut, j'ai employé le mot au sens que

lui donnait Valéry. Il ne s'agit pas ici de psychologie, mais d'essayer de saisir la *modalité* des perspectives passée et future, ces « perspectives imaginaires » selon Valéry.

ANDRÉ DE MURALT : Mlle Hersch me permettra de lui adresser, avec mes remerciements pour son intéressante conférence, trois objections :

1. L'éternité dont elle fait mention dans son travail ne peut être l'éternité au sens métaphysique, laquelle ne peut « rompre » la continuité du temps. Si elle « fonde » le temps, et « s'insère » en lui, ce ne peut être du même point de vue. La fondation du temps par l'éternité est en effet métaphysique et concerne la créature, dont l'être actuel est d'être créé *hic et nunc*, à chaque nouvel instant. L'« insertion » de l'éternité dans le temps ne peut se comprendre que d'un point de vue théologique, celui de l'Incarnation.

2. N'étant pas l'éternité métaphysique, l'éternité, selon Mlle Hersch, n'en continue pas moins de fonder le temps. Elle est dès lors une structure transcendantale, condition à priori de la possibilité du temps pour moi, condition qui n'est pas une norme en elle-même, mais qui peut normer en quelque manière le temps. Il suffit de ce point de vue d'une extension du principe d'identité pour fonder la succession temporelle pour moi. L'exemple donné par Mlle Hersch dans la discussion est très significatif. L'éternité est au temps ce que l'impératif catégorique, qui n'est pas une norme morale, est aux normes morales. On pourrait ajouter l'exemple de l'existentialisme, pour lequel la vie humaine tout entière est motivée par un projet libre qui ne fait qu'exprimer l'immotivable nécessité contingente de ma facticité. De même, l'éternité est ce sans quoi il n'est pas de temps pour moi, le pôle de permanence intemporel et inintelligible, qui me permet de penser le temps.

3. Mais — et ici je ne suis plus sûr de comprendre Mlle Hersch — si l'exigence d'une condition à priori de possibilité qui me permette de penser le temps, était adéquatement satisfaite, elle déréaliserait elle-même, selon Mlle Hersch, le temps qu'elle est censée fonder. Par conséquent l'éternité postulée est refusée, et la pensée philosophique, qui voulait penser le temps en dépassant l'immanence de celui-ci vers la transcendance de l'éternité, est rejetée dans l'immanence du devenir temporel afin d'en comprendre dialectiquement la nature. Or, selon Mlle Hersch, cette compréhension dialectique échoue dans son entreprise de saisir en lui-même le « mystère » du temps, lequel lui échappe sans cesse : qu'est-ce à dire sinon que Mlle Hersch admet l'inefficacité de la pensée dialectique à comprendre le devenir en « mimant » de l'intérieur son sens, dans un cas particulièrement important, puisque la description du temps est le point d'application exemplaire d'une méthode dialectique, et se voit obligée de recourir à la solution « transcendantale », c'est-à-dire de postuler à nouveau l'éternité qu'elle refuse ? Et dans ce processus dialectique, la vitalité de la pensée s'épuise sans satisfaire notre appétit d'intelligibilité, même si elle nous donne au passage nombre de suggestions intéressantes. Certes, le temps est une sorte de « mystère » difficile à comprendre. Mais pourquoi faut-il encore y ajouter l'obscurité d'une méthode inadéquate ?

JEANNE HERSCH : 1. Pourquoi l'éternité au sens métaphysique ne pourrait-elle « rompre » la continuité du temps ? Ou plutôt : pourquoi le temps de la de la créature ne pourrait-il s'articuler sur un point de rupture intemporel ? « L'insertion » de l'éternité dans le temps peut parfaitement, selon moi,

s'appeler « incarnation », mais avec un *i* minuscule. C'est l'instant (avec un *i* minuscule également).

2. Non, l'éternité ici n'est pas une structure transcendantale, une condition à priori de possibilité du temps. Elle est nécessairement *présente* dans le temps vécu. (L'impératif catégorique non plus n'est pas simplement une condition *à priori* des normes morales — bien qu'il le soit aussi.) En passant : quand vous parlez de « l'immotivable nécessité contingente de ma facticité », pourquoi attribuez-vous cela à « l'existentialisme », alors qu'il s'agit du seul Sartre ? Je ne vois pas en quoi l'éternité me permet de « penser » le temps. Non : sans que je puisse la penser, en effet, autrement que par une inadéquation, elle est nécessairement présente, je le répète, dans mon temps vécu.

3. Par suite de ce malentendu, je crois, vous découvrez chez moi un mouvement dialectique qui se détruit lui-même. Mais il n'y a ici, à mon sens, aucune dialectique. Rien de transcendental et rien de dialectique. Votre objection, brillante, ne me paraît pas atteindre ce que j'essaie de dire, et qui est peut-être plus naïf. Je ne postule ni ne refuse l'éternité, je dis qu'elle est pour nous au cœur du temps vécu. Quant au temps, il me paraît un peu plus que « difficile » à comprendre. A saint Augustin aussi.

Invité à conclure, M. Christoff résume la discussion en soulignant à son tour quelques problèmes abordés :

D'abord, le rapport entre l'*attentio* et la *distentio*, constitutif de la *mora* consacrée par saint Augustin, ne renferme-t-il pas dans la « petite durée » toute l'irréversibilité temporelle ? Quant à la réalité du temps conçu comme un accès à l'éternel, elle est à la fois détruite et conservée en ce dépassement, mais est-ce un point de vue humain que de considérer cette réalité dans le dépassement accompli ? Qu'on l'affirme ou qu'on le nie, n'est-ce pas avec des implications morales non négligeables ? Enfin, le rapport des consciences entre elles, leur communication et leur impénétrabilité n'attestent-il pas une réalité temporelle ?

JEANNE HERSCH : Je ne vois pas bien comment la « petite durée » contiendrait l'irréversibilité temporelle puisqu'elle ne s'écoule pas. L'irréversibilité y joue, mais c'est que la « petite durée » ne s'isole pas, elle reste un aspect constitutif de notre temps vécu, parmi d'autres.

Il ne me semble pas avoir jamais dit ou même pensé que la réalité du temps était « un accès à l'éternel », et je pense comme vous qu'un dépassement *accompli* du temps n'est pas le fait de l'homme.

Selon le rapport établi entre temps et éternité, les implications morales sont certes décisives, quoique nullement univoques. Je pense que vous êtes d'accord sur ce point. Enfin : je n'ai jamais nié ni mis en doute la réalité temporelle. Comment l'aurais-je pu ? Il m'aurait fallu sortir du temps. J'ai seulement cherché à mieux voir comment elle se présente à nous et de quelle manière elle dépend de nous.

Permettez-moi, avant de terminer, de remercier très vivement ceux qui ont bien voulu me faire part de leurs réflexions et de leurs objections au cours de cette rencontre.

J. H.